RHEINISCH-WESTFÄLISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Geisteswissenschaften Vorträge · G 310

Herausgegeben von der
Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

WERNER SUNDERMANN

Der Sermon von der Seele
Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus

Westdeutscher Verlag

343. Sitzung am 12. Dezember 1990 in Düsseldorf

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Sundermann, Werner:

Der Sermon von der Seele : ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus / Werner Sundermann. - Opladen : Westdeutscher Verlag, 1991
(Vorträge / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften : Geisteswissenschaften ; G 310)

NE: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften <Düsseldorf> : Vorträge / Geisteswissenschaften

Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Verlagsgruppe Bertelsmann International.

© 1991 by Westdeutscher Verlag GmbH Opladen

Herstellung: Westdeutscher Verlag

ISSN 0172-2093

ISBN 978-3-322-98635-1 ISBN 978-3-322-98634-4 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-322-98634-4

Inhalt

Werner Sundermann, Berlin
Der Sermon von der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus 7

Diskussionsbeiträge
Professor Dr. phil. *Hans-Joachim Klimkeit;* Dr. sc. phil. *Werner Sundermann;* Dr. phil. *Jürgen Tubach;* Professor D. theol., Dr. h. c. *Wilhelm Schneemelcher,* Professor Dr. phil., Dr. phil. h. c. *Reinhold Merkelbach;* Professor Dr. phil. *Gustav Adolf Lehmann* 23

Der Traktat, den ich Ihnen vorstellen möchte, ist noch unpubliziert und unbeschrieben. So wie ich ihn gegenwärtig kenne, besteht er aus achtundzwanzig Einzelfragmenten, die mit mehr oder weniger großer Sicherheit achtzehn parthischen Handschriften zugeordnet werden können. Er ist ein manichäisches Literaturwerk, dessen zufriedenstellende Edition noch Arbeit an den Originaltexten erfordert. Weil fast alle zugehörigen Fragmente sich in der Berliner Akademie befinden, so betrachte ich diese Aufgabe als Chance und Herausforderung. Die Mitteilung, die ich hier gebe, möge als ein vorläufiger Bericht über meine bisher an diesem Werk geleistete Arbeit verstanden werden.

Der „Sermon von der Seele" (parth. *gyān wifrās*) gehört zu einer recht großen Zahl solcher parthischer Prosawerke der Manichäer, die von dogmatischen Problemen handeln. Inhaltlich am nächsten steht ihm der „Sermon vom Licht-Nous" (*manohmed rōšn wifrās*), der aus dem Parthischen auch in das Soghdische, Alttürkische und Chinesische übersetzt worden ist. Die chinesische Version dieses Werkes wurde bereits zu Beginn unseres Jahrhunderts in der Übersetzung von E. Chavannes und P. Pelliot als „Un traité manichéen retrouvé en Chine" bekanntgemacht.[1] Andere lehrhafte Traktate dieser Art sind z. B. parthische Werke über kirchengeschichtliche Gegenstände, die von Manis Leben und Taten und von seiner Lehre, wie auch von dem Wirken seiner Jünger in vielen Teilen der Welt berichten.[2] Einige gemeinsame Merkmale aller dieser Werke sind bereits in Erscheinung getreten. Sie alle sind in zahlreichen Handschriften bezeugt.[3] Mani war nicht ihr Verfasser. Sie wurden oft in andere zentralasiatische Sprachen übersetzt, das Soghdische, Türkische und Chinesische.[4] In der Regel scheint eine

[1] JA 1911, S. 499–589. Neue Ausgabe: H. Schmidt-Glintzer, Chinesische Manichaica, Wiesbaden 1987, S. 77–102.

[2] Vgl. W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, in: Berliner Turfantexte 11, Berlin 1981.

[3] W. Sundermann, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I, in: AoF 13, 1986, S. 69–70.

[4] Vgl. Anm. 3, S. 70.

mittelpersische Vorlage oder Parallele jedoch nicht zu existieren.[5] Diese Beobachtungen führen zu dem Schluß, daß wir es mit Erzeugnissen der manichäischen Gemeinden im nordöstlichen Iran in parthischer Sprache oder mit parthischen Übersetzungen aramäischer Originalschriften zu tun haben.[6]

Die große Bedeutung des Parthischen für das belehrende, ermahnende und erweckende Schrifttum der Manichäer Zentralasiens folgt auch aus einer Einzelbeobachtung. Im Jahre 731 wurde für den chinesischen Kaiser Xuan-zong eine Übersetzung jenes manichäischen Lehrwerkes angefertigt, das als „Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light" in der europäischen Wissenschaft bekannt geworden ist.[7] Aus der Rekonstruierbarkeit solcher parthischer Wörter wie *māsyāg* „Fisch" folgerte HENNING mit charakteristischer Vorsicht, daß „the language of the original document was not Middle Persian, where ‚fish' is *māhīg*".[8] Den naheliegenden Schluß, daß ein parthisches Original zugrundeliegt, hat HENNING wohl vermieden, weil er vermutete, daß dieses Original nur acht Jahre vor dem chinesischen Text entstanden war. Daß aber noch zu Beginn des 8. Jahrhunderts das Parthische zur Abfassung von Lehrschriften verwendet werden konnte, ist in der Tat zweifelhaft. Man wird sich den auffälligen Sachverhalt der Verwendung eines parthischen Terminus (hier der Benennung eines Zodiakalzeichens) also wohl eher so erklären müssen, daß der Originaltext in einer anderen manichäischen Sprache Zentralasiens abgefaßt war, jedoch seine Information aus älterem Schrifttum bezog, das in parthischer Sprache vorlag.

Da die Anfänge der parthisch-manichäischen Literatur bis in das 3. Jahrhundert zurückgeführt werden dürfen,[9] so kann man voraussetzen, daß sie auf guter Kenntnis der ursprünglichen manichäischen Lehre fußen. Das gilt auch für die oben besprochenen Werke. Man kann sie alle Traktate nennen, insofern die Belehrung der Gemeinden und Bekehrten gewiß ihr Hauptanliegen war. In diesem Sinne sprachen CHAVANNES und PELLIOT ja auch in einem Falle bereits von einem „Traité manichéen". Wenn ich im Fall der parthischen (und weiteren) hagiographischen Texte den Begriff der „Homilie" verwendet habe, so weil er für

[5] Eine mittelpersische Version der sogenannten „Missionsgeschichte" ist in der Tat bezeugt, aber sie ist eher als eine Übersetzung aus dem Parthischen als aus dem Aramäischen anzusehen und keineswegs als Urtext (W. SUNDERMANN, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II, in: AoF 13, 1986, S. 313, 315).

[6] Vgl. Anm 5, S. 312. M. BOYCE, Manichaean Literature, in: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., 4. Bd., 2. Abschn., Lieferung 1, Köln 1968, S. 72.

[7] G. HALOUN und W. B. HENNING, The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light, in: AM NS 3, 1952, S. 184–212.

[8] Vgl. Anm. 7, S. 196, Anm. 5.

[9] BOYCE (vgl. Anm. 6), S. 74, W. B. HENNING bei: TSUI CHI, Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan. „The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns", in: BSOAS 11, 1943, S. 216, Anm. 6.

verwandte Werke in koptischer Sprache bereits im Gebrauch war. Wenn ich ihn auch durch den (wenigstens im Deutschen) angemesseneren des „Sermons" ersetzt habe,[10] so weil Werke dieser Art eine gewisse rhetorische Stilisierung gelegentlich erkennen lassen und vermutlich in den Gottesdiensten als vorformulierte Predigten verlesen wurden. Sie waren also nicht allein für das individuelle Studium bestimmt, sondern auch für die Belehrung der Gemeinden, für ihre Erziehung und Erbauung.[11] In diesem Sinne kann man den „Sermon von der Seele" gewiß ein charakteristisches Werk des zentralasiatischen Manichäismus nennen.

Der „Sermon von der Seele" ist bisher unpubliziert und unbeschrieben geblieben, doch ist er nicht völlig unbekannt. Die Fragmente seines Hauptteiles wurden von HENNING und M. BOYCE unter dem Titel „the *išnohr* texts" (Die Texte von den Gnadengaben) zusammengestellt. Man findet sie aufgelistet in dem „Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection" von MARY BOYCE.[12] HENNING und BOYCE hatten damals eine vollständige Edition in Aussicht gestellt, aber dieser Plan konnte nicht verwirklicht werden.[13] Meine vorgesehene Edition des Werkes im Rahmen einer Sammlung manichäischer homiletischer Texte wird den vorläufigen Werktitel „*išnohr* texts" durch jene Überschrift ersetzen, die man am oberen Rand einiger Seiten des Traktats findet, nämlich *gyān wifrās* „Der Sermon von der Seele".[14]

HENNING hat als erster erkannt, daß ein iranisches Fragment des *gyan wifrās* eine Parallele in einer alttürkischen, bruchstückhaft erhaltenen Erzählung vom Windgott besitzt,[15] so daß das parthische Werk mindestens in das Alttürkische übersetzt worden sein dürfte. Dies macht die Existenz eines soghdischen Zwischengliedes sehr wahrscheinlich. Tatsächlich war es wiederum HENNING, der einen Abschnitt der soghdischen Version in dem Doppelblattbruchstück TM 393 = 18 248 nachwies und in seinen Sogdica zitierte,[16] ohne allerdings mitzuteilen, daß die Blattüberschrift ky'n wβr's (= *gyān wifrās*) eben jene ist, die wir auch über Blättern des parthischen Textes finden. Sie verrät Zugehörigkeit zum vorliegenden Werk. Diese Feststellung unterstreicht die große Popularität und weite Verbreitung des Sermons im östlichen Manichäismus.

[10] Vgl. Anm. 3, S. 77–79.
[11] Vgl. Anm. 3, S. 79.
[12] Berlin 1960, S. 148.
[13] Vgl. Anm. 12, S. XXXVIII.
[14] Vollständig erhalten im M 295 /v/ (o) gy''n [o] /r/ wyfr's (o). Auch in M 7265 + M 4526, M 4515 und M 5906. In soghdischer Transkription in TM 393 + 18 248 /r/ o ky(')n wβr's o. Der Titel wird erwähnt bei M. BOYCE im Anm. 6 genannten Werk. S. 72.
[15] W. B. HENNING, Sogdica, London 1940, S. 50, vgl. W. SUNDERMANN, Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos, in: AoF 6, 1979, S. 119, Anm. 36.
[16] Vgl. Anm. 15, S. 33–34.

Meine bisherige Arbeit am *gyān wifrās* bestand in der Vorbereitung eines kritischen und eines kompilierten Textes, sowie in einer versuchsweisen Übersetzung des kompilierten Textes. Viele Wörter widerstehen jedoch immer noch einer Deutung. Ich will hier vor allem eine kurze Beschreibung des Inhalts jener Stücke geben, die dem Sermon mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden können und die hinreichend verständlich sind. Drei sicher zugehörige Teile lassen sich voneinander unterscheiden: eine homiletisch stilisierte Einleitung, die den Hörer ermahnt, sich um seine Seele zu kümmern, eine Beschreibung der Seele und ihrer „Gnadengaben", die als eine Folge von Pentaden in Pentaden aufgebaut ist, und drittens eine Rede über die Leiden und Leistungen der Seele. In diesen Teilen wird der Titel des Werkes in Blattüberschriften genannt. Lediglich denselben Handschriften gehören weitere Fragmente an, in denen die Sünden von Erwählten gegen die Lebendige Seele verurteilt werden.

Die Einleitung unterstreicht die Wichtigkeit, den oder die Namen (*nām*) der Seele zu kennen. Wer das nicht tut, so warnt unser Text, der gleicht dem unwissenden Manne auf einem Wege, den die Leute fragen, woher er komme, wohin er gehe, was er wolle, warum (pd qd'm 'yr) er gekommen sei, wohin man ihn gesandt habe und wie er heiße. Er aber wisse auf keine dieser Fragen eine Antwort zu geben, was offenbar das berechtigte Mißtrauen der Frager weckt, so daß man ihn schließlich ins Gefängnis werfe. Solcher Art ist das Menschengeschlecht, sagt unser Text. Um die Vögel kümmern sie sich und um die Tiere, „was aber die Seele betrifft, teurer und edler als jedes andere Ding, so suchen sie sie nicht, kümmern sich nicht um sie und erinnern sich ihrer nicht. Der Weise aber sollte nach drei Dingen fragen, nach Gott, guten Taten und der Seele". Selten ist die erlösende Kraft der Gnosis wohl nachdrücklicher veranschaulicht worden als im ersten Abschnitt des *gyān wifrās*.

Daß er in der Tat der erste Teil des Sermons ist, folgt aus seiner Bezeichnung als *im naxwēn saxwan* „diese erste Rede" in § 9 meiner vorgesehenen Ausgabe. Sein besonderer Titel erscheint in M 6680 /v–r/ als 'br hry 'yr wyfr's „Sermon von den drei Dingen", jenen nämlich, die es wert sind, daß der Weise nach ihnen fragt.

Im Hauptteil des Werkes werden dann die Namen der Seele enthüllt. Es sind die Bezeichnungen jener fünf Lichtelemente, der fünf Söhne des Urmenschen, die nach dessen Erlösung auf der Erde blieben, nämlich *Ardāw frawardīn yazad* („der Gott der Gerechten *Frawahr*, d. h. der Gott der Luft oder des Äthers), der Gott des Windes, des Lichts, des Wassers und des Feuers (§ 12).[17] „Der seine Seele ret-

[17] Zu den fünf Lichtelementen vgl. H. J. Polotsky, Manichäismus, in: Paulys Realencyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Supplbd. 6, Stuttgart, col. 251, H. Ch. Puech, Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine, Paris 1949, S. 77 mit Anm. 307. Detaillierte Dokumentation bei J. P.

ten will" (hw ky rw'n [bw](j)'dn (q')myd), so fährt unser Text fort, der werde nun ihr großes kosmisches Heilswerk verkünden (§ 10), und diese Versicherung bildet den Übergang zum zweiten Teil des Sermons. Leider bleibt der Name des Verkünders ungenannt. Er könnte der wirkliche oder vorgebliche Autor des Werkes gewesen sein. Unwahrscheinlich ist es jedenfalls, daß sich hinter ihm Mani selbst verbirgt.

Es ist nunmehr jedoch deutlich geworden, warum es so wichtig ist, die Namen der Seele zu kennen. Kenntnis ihrer Namen enthüllt ihr Wesen, ihre Identität. Und unser aller Seelen sind nichts anderes als winzige Partikeln der fünf kosmischen Lichtelemente. Kenntnis der Seele ist also zugleich Welterkenntnis und Selbsterkenntnis. Wer nicht weiß, woher er kommt, wohin er geht und warum er auf Erden ist, der kennt sich selber nicht, heißt es im Sermon.

Der Hauptteil des Sermons beschreibt sodann die fünf Gnadengaben oder Vortrefflichkeiten (*išnōhr*)[18] eines jeden der fünf Lichtelemente. *Išnōhr*, das auch „Dankbarkeit" bedeutet, übersetze ich hier als „Gnadengabe", was armenisch *šnorh* „Gnade, Gunst, Gnadengabe, Wohlgefälligkeit, Dank" am nächsten steht.[19] Im türkischen Traktat vom Windgott entspricht ihm *erdem sevinç*, das W. Bang und A. v. Gabain einst durch „Eigenschaft und Annehmlichkeit" wiedergaben.[20] G. Clauson bevorzugte „the special virtue and attractiveness",[21] P. Zieme gibt mir die Bedeutungen „Tugend (und) Freude" an. Eine ausführliche Untersuchung hat die Wurzel, der das parthische Wort angehört, jüngst durch M. Schwartz erfahren.[22] Schwartz bestimmt das zugrundeliegende Verb *xšnu-* als „vergelten, Gastfreundschaft erweisen, versöhnen, kultisch erwidern", das Nomen *xšnut* als „Vergeltung, Gastfreundschaft, Versöhnung, kultische Erwiderung", jedenfalls als ein sozial verbindendes Verhalten von reziprokem Charakter. Im Gedanken der „Dankbarkeit", den das Wort *išnōhr* bewahrt, mag davon etwas erhalten sein. Im hier vorliegenden Text erscheint es mir aber sinnvoller, das parthische Wort

Asmussen, X^{u}āstvānīft Studies in Manichaeism, Copenhagen 1965, S. 211–212. Die Folge der Elemente ist die in der östlichen Überlieferung übliche (E. Waldschmidt, W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, in: SPAW, Phil.-hist. Kl. 1933, 13, S. 506–507). Auch der westlichen Überlieferung ist sie nicht fremd (M. Tardieu, Le Manichéisme, Paris 1981, S. 104).

[18] Bisher belegt in F. C. Andreas, W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II, in: SPAW, Phil.-hist. Kl. 1933, S. 354, sowie in dem Anm. 2 genannten Werk auf S. 155.

[19] H. Hübschmann, Armenische Grammatik I, Leipzig 1897, S. 214.

[20] W. Bang, A. v. Gabain, Ein uigurisches Fragment über den manichäischen Windgott, in: Ungarische Jahrbücher 8, 1928, S. 249–250, Zeilen 4, 24–35, 37–38, 44.

[21] G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972, S. 206.

[22] M. Schwartz, Scatology and Eschatology in Zoroaster: on the Paronomasia of *Yasna* 48.10 and on Indo-European H_2EG 'to make taboo' and the Reciprocity Verbs $K^{W}SEN(W)$ and *$MEGH$, in: Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Acta Iranica 25, Leiden 1985, S. 487–490.

so zu definieren, wie der türkische Übersetzer es verstand. Er bringt bei aller Unsicherheit der Bedeutung der türkischen Äquivalente doch die Gedanken der „Vorzüglichkeit", der „Tugend" und „Auszeichnung" zum Ausdruck, was mit der von mir gewählten Übersetzung „Gnadengabe" dann vereinbar ist, wenn *išnōhr* als eine *den* Elementen von ihrem göttlichen Hervorbringer erwiesene Gnadengabe verstanden wird, zu deren Natur es dann freilich gehört, daß sie der ganzen Welt zugute kommt.

Die Elemente werden in einer oft gegebenen Folge von der Luft oder dem Äther bis zum Feuer aufgezählt. Bisweilen gelingt es dem Verfasser nicht, fünf wirklich unterschiedliche Merkmale oder Taten der fünf Elemente voneinander zu unterscheiden. Auch zwischen Eigenschaften und Taten wird kein scharfer Unterschied gemacht. Darüber hinaus ist die Interpretation dieses Hauptteiles des Sermons durch seinen besonders fragmentarischen Zustand sehr behindert. Die fünfte Gnadengabe des Lichtgottes, die erste, dritte und vierte des Wassergottes und die erste und zweite des Feuergottes fehlen gänzlich. Andere Abschnitte sind lückenhaft, so z. B. die dritte Gnadengabe des Windgottes. Das alttürkisch-manichäische Fragment über den Windgott, das BANG und GABAIN publiziert haben, hilft hier weiter. Es erzählt in größerer Ausführlichkeit von demselben Gegenstand, wie auch von des Windgottes zweiter, vierter und fünfter Gnadengabe.[23] Wenn es jedenfalls auch nicht möglich ist, ein vollständiges Bild von allen verdienstvollen Taten oder Wirkungen der Elementargötter zu gewinnen, so genügt der erhaltene Text doch, einen allgemeinen Eindruck von ihrem Charakter und ihren Funktionen zu vermitteln.

Der besondere Charakter des ersten Elements, Luft oder Äther, geht bereits aus seinem parthischen Namen *Ardāw frawardīn* (*yazad*), „(der Gott) der Gerechten Frawahrs" hervor. Mit dem Wort *Frawardīn* übernahm der parthische Autor einen alten zoroastrischen Begriff. Er bezeichnet die außerkörperlichen, spirituellen Zwillingswesen der menschlichen Seelen, ihre Schutzgeister, die auch als Ahnengeister verehrt wurden. Die Manichäer scheinen allerdings die Bedeutung des Begriffs nicht mehr richtig verstanden zu haben, denn sie verwendeten *Ardāw frawardīn* regelmäßig als ein Substantiv im Singular statt im Plural (§§ 14 und ff.). Aber jedenfalls sind sie auch noch in manichäischer Redeweise das lebendige und Leben spendende Element. Es ist wie das Wasser für den Fisch (zweite Gabe), wie Verwandte und Freunde für einen Häftling, der verhungern müßte, wenn nicht die Seinen ihn besuchen und versorgen würden (dritte Gabe). Es – oder er – ist

[23] Vgl. Anm. 20, S. 248–251.

wie Milch für den Säugling. Die Kreaturen atmen durch *Ardāw frawardīn* das Leben (jywhr) mit ihren „Nasen" (n'wc)[24] ein (vierte Gabe).

Alle diese Bilder verdeutlichen die Bedeutung des Atmungsvorganges, der den Organismus mit belebender Luft versorgt. Auch die erste Gabe scheint auf dasselbe hinauszulaufen. Eine neue Idee wird erst in der fünften Gabe zum Ausdruck gebracht. Sie nennt *Ardāw frawardīn* eine „Säule" ('stwn) und eine „Ulme" ([n']rw)'n d('l)wg), die ein Haus oder ein Zelt tragen, und vergleicht ihn der Seele, die den Körper trägt (§ 22). Er wird sogar als „der Himmel" (''g'c)[25] und als „die *Atmosphäre" (snwhn)[26] erklärt. Hier scheint das erste Element eine Leistung zu vollbringen, die gewöhnlicherweise der Säule der Herrlichkeit zugeschrieben wird.[27] Es ist nicht klar, wie die Funktionen beider Gottheiten voneinander unterschieden wurden.

Der Windgott (*wād yazad*) wird als das Element der bewegten Luft verstanden. Seine Wirkungen sind von einer physischen, gewissermaßen materiellen Natur. Dies unterscheidet ihn klar vom Gott der Luft oder des Äthers. „Er bläst überall, mit flinken Flügeln" (hrw'gwc tyrg b'zwr wzyd), sagt unser Text von ihm (§ 25). Er erhebt seine Brüder aus der Tiefe, aus dem Wasser der Quellen und Flüsse, aus Regen und Nebel, zweifellos dank seiner verdunstenden Kraft (erste Gabe),[28]

[24] „Nase" war HENNINGS Übersetzung dieses Wortes, das er n'whr transliterierte (A list of Middle-Persian and Parthian words, In: BSOS 9, 1937, S. 85). Zu lesen ist aber n'wc (in M 83 /II/r/17/ und M 838 /r/1/ [n']wc)). Mehrere neuiranische Formen des Wortes enden auf *-j*, dazu gehört auch soghd. nyc „Nasenflügel" und Chwarezmisch n'c „Nase" (G. MORGENSTIERNE, Etymological Dictionary of the Shughni Group, Wiesbaden 1974, col. 48 s. v. Shughni *nāj*). Keine dieser Formen erklärt aber das parthische w (<*h* eines älteren **nāhič*?).

[25] ''g'c „Himmel" ist eine parthische Entlehnung von aind. *ākāśa-* „the ether, sky or atmosphere" (M. MONIER-WILLAMS, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899, S. 126–127). Es gelangte als ''k'c auch ins Soghdische (N. SIMS-WILLIAMS, A Parthian Sound-Change, BSOAS 42, 1979, S. 133–136).

[26] Parth. snwhn gehört zu aw. *snaoδa-* „Gewölk" (CHR. BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch, Berlin 1961, col. 1626), mp. *snōy* „(rain-, snow-)cloud" (D.N. MACKENZIE, A Concise Pahlavi Dictionary, London 1971, S. 75). Was man an dieser Stelle erwartet, wäre etwa „Wolkenort, Atmosphäre", also ein mit dem Suffix *-an* gebildetes Lokalnomen des Typs *axtar wazan* „Zodiacus", wtl. „Ort, wo die Zodiakalzeichen sich bewegen". Ein solches Suffix wird aber nur Verbalstämmen zugefügt, und das ist im vorliegenden Fall denkbar, wenn man neben dem aw. Substantiv *snaoδa-* einen gleichgebildeten Verbstamm annehmen dürfte. Möglich wäre dies, wenn das aw. Part.act. **snaoδəṇtīš*, das K. HOFFMANN „weinend" übersetzt (Aufsätze zur Indoiranistik 2, Wiesbaden 1976, S. 612), im wörtlichen Sinne als „tröpfelnd, Tränen vergießend" verstanden werden darf.

[27] R. MERKELBACH, Mani und sein Religionssystem, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 281, Opladen 1986, S. 40–42, A. BÖHLIG, The New Testament and the Concept of the Manichaean Myth, in: The New Testament and Gnosis, Essays in honour of R. McL. Wilson, ed. by A. M. B. LOGAN and A. J. M. WEDDERBURN, Edinburgh 1983, S. 97–98.

[28] Fragmente der alttürkischen Parallele bei BANG-GABAIN (vgl. Anm. 20) in den Zeilen /r/1–3/, von den Herausgebern nicht übersetzt.

und er befruchtet die Pflanzen (zweite Gabe)[29]. Dies scheint eine Ahnung von der Windbefruchtung auszudrücken. Die dritte Gnadengabe schreibt dem blasenden Wind eine reinigende Kraft zu.[30] Die vierte und die fünfte Gabe betonen nochmals denselben Sachverhalt, sie werten den Wind als ein meteorologisches Phänomen. Er gleicht die Temperaturen aus, erwärmt das Kalte und kühlt das Heiße. Wegen seiner beweglichen und kämpferischen Natur vergleicht der Sermon ihn mit einem kämpferischen Prinzen (§ 34).[31]

Vom Lichtgott (*rōšn yazad*) weiß der Sermon, daß er lebendig ist und Leben gibt (jywndg 'st o 'wd jywhr dhyd) (§ 39), was sich mit der Leistung des Gottes des Äthers zu überschneiden scheint. Aber tatsächlich ist „Leben spenden" in diesem Fall nicht eine beständige, materielle Bewahrung des Lebensprozesses, sondern das Wachsen des Kindes im Mutterleib und seine schließliche Geburt, vielleicht sogar seine Zeugung.[32] Jedenfalls folgt des Lichtgottes geburtshelferische Wirksamkeit aus dem versehrten Text seiner ersten Gnadengabe. Deswegen vielleicht wird allein er von allen fünf Elementen ein „Vater" (§ 38) genannt. Der Text der zweiten Gabe fügt hinzu, daß er Schönheit und Glanz zuteilt, was eher die körperliche Gestalt als die Natur der Seele betrifft (§ 42). Die dritte Gabe enthält die wichtige Feststellung, daß die Lebewesen „sehen, hören, sprechen und laufen (können), einander anreden und begrüßen" (wynynd 'šnwynd wy'wrynd cmynd 'yw byd ''w'cynd o u drwd dhynd) dank der Wirksamkeit des Lichtes (§ 44). So arbeiten also die Sinnesorgane und alle weiteren physiologischen Funktionen des Leibes mit Hilfe des Lichtgottes.

Etwas unklar ist die Feststellung der vierten Gnadengabe, daß der Lichtgott ein „Friedensstifter" ('štgr) unter den Kreaturen sei (§ 48). Setzt dies die Vorstellung von einer Art Erleuchtung der Gemüter voraus?

Nur wenig kann vom Wassergott (*āb yazad*) und vom Feuergott (*ādur yazad*) gesagt werden. Der Wassergott erfüllt eine dienende Funktion, und so wie der Windgott ein streitbarer Prinz und der Lichtgott ein Vater genannt wird, so ist er eine Amme und ein Diener (d('y)g 'wd pr[wr'g]) (§ 50). Er – oder eher sie – wendet von den Kreaturen die Dürre ab (erste Gabe, § 51).

[29] Alttürkische Parallele in den Zeilen /r/4–24/ des Anm. 20 zitierten Aufsatzes.

[30] Alttürkische Parallele in den Zeilen /r/24–37/ des Anm. 20 zitierten Aufsatzes.

[31] Alttürkische Parallele in den Zeilen /r/37–50/ des Anm. 20 zitierten Aufsatzes. P. Zieme sagt mir, daß der türkische Text den Gedanken hinzufügt, daß dank der Wirksamkeit des Windgottes kaltes Wasser trinkbar wird.

[32] § 38 stellt fest, daß die irdischen Geschöpfe durch ihn geboren werden ('c hw z'ynd), was gewiß verstanden werden darf als „werden durch ihn gezeugt". Vgl. chr.-soghd. cn. ... 'žt „geboren von", was syr. 'wld „er zeugte" übersetzt (W. Sundermann, Nachlese zu F. W. K. Müllers „Soghdischen Texten I" 3. Teil, in: AoF 8, 1981, S. 210–212, Text 33).

Merkwürdigerweise ist es allein der Wassergott, den der Sermon in diesem Zusammenhang als ein leidendes Wesen schildert. Er dient der Menschheit und erduldet ihre Missetaten (fünfte Gabe, §§ 52–54).

Die einzige Leistung des Feuergottes, die mit einiger Sicherheit ausgemacht werden kann, ist, daß er im Winter den Grund für die Pflanzen bewahrt, so daß er sie vor Vernichtung (durch Frost) schützt (fünfte Gabe, § 58).

Der dritte Teil des Sermons und vielleicht sein Schlußteil ist vermutlich im zweiten Blatt des soghdischen Fragments TM 393 = 18 248 erhalten geblieben. Vom parthischen Text trennt ihn eine Lücke, in der Klage über die Menschen geführt wurde, die in ihrer Undankbarkeit den Elementargöttern Schaden tun und daher zur Hölle fahren müssen. Damit beginnt der soghdische Text (/r/1–6/). „Ihr aber wißt", so fährt er fort, „daß die Elementargötter zerteilt werden, daß die individuellen Seelen von göttlicher Natur sind und daß es außer diesen keine anderen Götter auf dieser Welt gibt" (/r/7–21/). Sodann wird die kosmische Funktion aller fünf Götter insgesamt durch das Bild eines befestigten Platzes (ptw'yrt'k 'wt'k) illustriert. Er steht unter dem Kommando von zwei Generalen ('δw cp'yš), d. h. von Sonne und Mond. Verteidigt wird er von fünf š'yknw. HENNING übersetzte dieses Wort als „Lager".[33] Ich habe eine Ableitung von parth. *šāhīgān* vorgeschlagen und „Königs(mann)", d. h. „Vasall", übersetzt.[34] So lange diese Krieger ihren Posten halten, wird das Lager sicher und beschützt sein. Doch wird der Tag kommen, da sie sich zurückziehen werden und ihr Lager zerstört werden wird. Damit wird auf die künftige Zerstörung des Gebäudes dieser Welt und das Ende der Zeit der Vermischung angespielt. Hier wird den Lichtelementen eine Rolle zugeschrieben, die sonst die fünf Söhne des Lebendigen Geistes und die Säule der Herrlichkeit in der manichäischen Kosmologie spielen, die aber den Lichtelementen auch sonst nicht ganz fremd ist.[35] Dies erinnert an die Funktion des Äthergottes als eines Trägers des Weltgebäudes.

Die bisher genannten Texte sind mit Sicherheit dem Sermon von der Seele zuzuschreiben. Die im folgenden genannten weiteren wurden von HENNING und BOYCE auch als Teile des Sermons betrachtet, vor allem, weil sie denselben Manuskripten angehören wie die oben beschriebenen Stücke und weil die Leben-

[33] HENNING (vgl. Anm. 15), S. 34 mit Anm. 2.

[34] W. SUNDERMANN, Soghdisch š(')yk/qn(h), in: AoF 11, 1984, S. 177–179.

[35] Vgl. POLOTSKY (Anm. 17), col. 261. Manis eigene Beschreibung des Gegenstandes findet sich im *Šābuhragān* (D. N. MACKENZIE, Mani's *Šābuhragān*, in: BSOAS 42, 1979, S. 512–515). Er lehrt dort, daß „das Licht und die *Schönheit [der] Götter" (h'n rwšnyh 'wd xwšn ['y yz]d'n) sich in jenen letzten Tagen erheben werden, und dadurch werde sich die Welt lösen aus ihrer „Hülle und Befestigung". Das „Licht und die Schönheit" der Götter sind zweifellos die Lichtelemente, so daß Mani selbst ihnen einen Anteil an der Bewahrung dieser Welt und ihrer Ordnung zugesprochen haben muß.

dige Seele auch in ihnen eine wichtige Rolle spielt. Sie enthalten eindrucksvolle Beschreibungen des unfrommen Betragens manichäischer Kleriker, denen die Wahrheit nicht verborgen ist, die sie auch anderen verkünden, selbst aber mißachten. Von ihnen wird gesagt:

„...] Die Werke tun sie nicht. Und vergleichbar sind sie einem Blinden, der eine Lampe in der Hand hält, einem anderen Licht spendet und selbst nichts sieht. Wiederum vergleichbar sind sie einem Lahmen, der einem anderen den Weg zeigt und ihn zur Eile antreibt, aber selbst sitzen bleibt und nicht laufen kann. Und wiederum vergleichbar sind sie einem Barden (*gōsān*), der die Mannhaftigkeit vergangener Herrscher und Giganten verkündet und selbst gar nichts tut. Und wiederum vergleichbar sind sie einem Vogel, der die Leute aufweckt und das Licht ankündigt, aber selbst im Dunklen bleibt. Und gegen die Gabe, die sie empfangen, sind sie Veruntreuer, Vertragsbrüchige und Schuldner geworden, so wie die törichte Amme, die [..."

Eine inhaltliche Beziehung zum Gedanken von der leidenden Weltseele wird in der Erklärung dieser Gleichnisreden hergestellt: „[Wer] die Gebote hält, wer Lohn und Entgelt von Gott empfängt und Almosen und Gaben, ‚was für Gott (ist)', von den Weltkindern nimmt, um der Seele Willen, (der) ist nicht berechtigt, sich mit Fleisch und Wein zu beflecken (und) mit Zorn, Trug, [Neid und ...] dem Verlangen nach Verwundung und Tötung [ ], weltlichem Tun, Befleckung und *Fleischlichkeit zu handeln", sagt unser Text. Die Almosen aber sind zum Verzehr durch die Erwählten bestimmte Früchte, pflanzliche Produkte und Getränke, die dieselben Lichtelemente enthalten, von denen der Sermon handelt, allerdings nicht als helfende, kraftvolle Gottheiten des Kosmos, sondern als zerstückelte, zerstreute und in die Materie eingekerkerte, als leidende Teile des Lichts.

Dies ist zweifellos die übliche Vorstellung der Manichäer von den Lichtelementen der Lebendigen Seele. Sie ist Gegenstand einer umfangreichen und ausdrucksvollen Hymnendichtung, die das leidvolle Schicksal der Weltseele als das eines verkauften Sklaven, eines geschlagenen und geschundenen Feindes, als zerfleischtes und vergewaltigtes Opfer wilder Dämonen, als eine von einem Löwen oder Drachen geraubte Jungfrau usw. beschreibt, und die sogar das grandiose Bild des im Kosmos leidenden, am Kreuze „eines jeden Holzes hängenden" *Jesus patibilis* geschaffen hat.[36] Im Lichte dieser Überlegungen erscheint es in der Tat möglich, daß Texte des oben beschriebenen Gegenstandes zum Sermon hinzuzurechnen

[36] E. Rose, Die manichäische Christologie, Wiesbaden 1979, S. 89–116. Vgl. A. Böhlig, Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus, in: Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, S. 473–507, W. Sundermann, Die vierzehn Wunden der Lebendigen Seele, in: AoF 12, 1985, S. 288.

sind, daß sie gewissermaßen von der anderen, der leidenden Natur der Lebendigen Seele handeln. Die Maße und Grenzen des Sermons sind daher noch nicht sicher absteckbar.

Aber auch wenn dem so ist, die Beschreibung der wohltätigen kosmischen Wirkungen der Lebendigen Seele ist und bleibt der bemerkenswerteste Teil des Sermons, der ihm seine Originalität verleiht.

Ich nannte den Sermon ein Werk des östlichen Manichäismus. Bisher ist nicht einmal sein gesamter Gegenstand in einer westmanichäischen Überlieferung aufgetaucht. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Idee einer befördernden und unterstützenden Aktivität der Lichtelemente innerhalb des Kosmos dem westlichen oder gar dem ursprünglichen Manichäismus fremd war. Ich hatte bereits Gelegenheit, auf Worte der Lebendigen Seele im 246. koptischen Psalm hinzuweisen: „Ich bin in allem, ich trage die Himmel, ich bin das Fundament, ich stütze die Erden, ich bin das Licht, das da scheint, das der Seele Frieden gibt."[37] Eben diese Idee scheint bereits in Manis *Šābuhragān* ausgesprochen worden zu sein.[38] Mani stellt dort fest, daß „das Licht und die *Schönheit [der] Götter" (h'n rwšnyẖ 'wd xwšn ['y yz]d'n) in den Tagen der Endzeit aufsteigen werden, und als Ergebnis dessen wird „die Welt sich loslösen von (ihrer) Umkleidung und Befestigung". „Licht und *Schönheit der Götter" sind die Lichtelemente, denen Mani somit einen Beitrag zur Bewahrung der Ordnung dieser Welt zugeschrieben haben muß.

Das 68. Kephalaion handelt vom Feuer und nennt fünf seiner wohltätigen Werke.[39] Aber dieser Text scheint überhaupt nicht mit den entsprechenden Abschnitten des Sermons übereinzustimmen, dessen fünfte Gabe des Feuers nachweislich von ganz anderer Art ist.

Selbst wenn aber der parthische Sermon nicht mehr tat, als aus einer alten, wahrscheinlich im Kern sogar auf Mani zurückgehenden Lehre eine ganze Abhandlung zu machen, so wäre dies schon bemerkenswert genug. Noch bemerkenswerter ist jedoch die Feststellung, daß der Sermon einige irdische Erscheinungen nennt, die strenggenommen das Mißfallen der Manichäer erregen sollten. Vom Lichtgott stellt der Sermon fest (dritte Gabe, § 45): „Er ist der Same, der Grund und der Mutterleib und das Gebären aller Lebewesen" (twxm bwn 'wd gr'b 'wd z(h)[y]šn 'st o cy hrwyn d'md'd'n). Dem Lichtgott werden sogar geburtshelferische Leistungen zugeschrieben, wenn Kinder zur Welt kommen (erste Gabe,

[37] C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book, Stuttgart 1938, S. 54, vgl. Sundermann (Anm. 36), S. 295.

[38] D. N. MacKenzie an der in Anm. 35 genannten Stelle.

[39] [H. J. Polotsky, A. Böhlig], Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I, Kephalaia, 1. Hälfte, Stuttgart 1940, S. 166.

§ 38), so wie der Windgott die Pflanzen befruchtet (zweite Gabe, §§ 27–30). Dies bedeutet nichts weniger als eine Komplizenschaft des Lichts bei dem dämonischen Werk der Zeugung und Geburt der Lebewesen. Sie trägt zur Vervielfältigung und Verlängerung der Einkerkerung des Lichts in den irdischen Körpern bei. [40] Es ist ein zweifelhaftes Verdienst, daß der Lichtgott diese Vorgänge so angenehm wie möglich macht.

Die zweite Gnadengabe des Lichtgottes enthält folgendes Bild (§ 42): „Und die Sache ist so wie ein Kristall(glas), das schön wird durch die Kraft des Weines" ('wd 'w'gwn m'nh'g 'ym 'yr o cw'gwn 'b(gyng) oo [ky pd] my z'wr hwcyhr bwyd). Auch wenn man anerkennt, daß das biblische Bild des Weinstocks Eingang in die koptische Dichtung der Manichäer gefunden hat, [41] so zeugt es doch von einer recht weltlichen Denkweise, wenn der Wein, der Berauscher der Sinne, mit einer glorreichen Gottheit verglichen wird, während sonst der Rausch selbst das klassische Bild der Verstrickung der Seele in die Bande des Irdischen und ihrer Selbstvergessenheit ist.[42]

Wie lassen diese Eigenarten des parthischen Textes sich erklären? Meine erste Idee war es, den weltfrohen Geist des Sermons mit Beobachtungen zu begründen, die H.-J. Klimkeit an einigen manichäisch-türkischen Texten gemacht hat. Klimkeit zufolge war ihre Entstehung in einem Staat, der den Manichäismus zu seinem offiziellen Bekenntnis gemacht hatte, von entscheidender Bedeutung für das „Weltverständnis" dieser Werke. „Many Turkic texts strike a note of hope", sagt Klimkeit. Und ferner: „It strikes one, that in many Turkic texts the aim of many prayers and supplications is to gain not only spiritual wellfare but also bodily well-being and blessing on earth."[43]

So treffend diese Feststellungen auch sind, der Sermon verlangt eine andere Erklärung. Sein guter sprachlicher Zustand macht eine späte Entstehung im uigurischen Steppenreich nach der Bekehrung des Bögü Xan zum Manichäismus im Jahre 762/3 oder gar im Königreich von Qočo nach 840 recht unwahrscheinlich. Das Werk muß älteren Ursprungs sein.

Die Vorstellung von den Lichtelementen in Manis Lehre wurde von A. Böhlig letztlich auf den „materialistischen" Monismus der Stoa, vielleicht vermittelt

[40] H. C. Puech, La conception manichéenne du salut, in: Sur le manichéisme et autres essais, Paris 1979, S. 26–31, 66.

[41] A. Böhlig, J. P. Asmussen, Die Gnosis III, Der Manichäismus, Zürich, München 1980, S. 250, 262.

[42] Böhlig – Asmussen (vgl. Anm. 41), S. 37, 75, 94, 189, 192, 266. Auch F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II, Anhang zu den APAW 1904, Berlin 1904, S. 89 (Text M 177 /r/16ff./), W. Sundermann, Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer, Berlin 1973, S. 83–86 (Zeilen 1650 und 1658–1660).

[43] H.-J. Klimkeit, Manichaean Kingship. Gnosis at Home in the World, in: Numen 29, 1982, S. 27–28.

durch Poseidonios, zurückgeführt.[44] Ich glaube, weitere Einzelheiten bestätigen die Richtigkeit der Annahme BÖHLIGS. So scheint mir die Idee, daß der Gott des Lichtes, des eigentlichen Wesens der Lichtelemente, die Sinneswahrnehmungen, die sprachliche Mitteilung und eine erfolgreiche Geburt ermöglicht, eine schwache Erinnerung an die acht Teile der Seele in der Lehre der Stoa zu sein. Die Stoiker unterschieden zwischen dem *ἡγεμονικόν* (der leitenden Vernunft), den fünf Sinnen, der Redefähigkeit und Zeugungskraft.[45]

H. H. SCHAEDER betrachtete Mani als den Vertreter „vulgärphilosophischer Traditionen griechischen Ursprungs".[46] Das trifft offenbar zu, aber man sollte nicht vergessen, daß Mani ein Religionsstifter und kein Philosoph war. Seine religiöse Lehre enthielt aber in eklektischer Manier Ideen und Begriffe philosophischen Ursprungs, und es scheint, daß sie bisweilen sogar dem Sinn seiner Worte zuwiderliefen.

Der Ursprung des poetischen Bildes vom Kristallglas und vom Wein wird sich wohl kaum exakt ermitteln lassen.

Auch ein zoroastrischer Einfluß auf einen iranisch-manichäischen Text kann in Betracht gezogen werden, doch ist in diesem Fall besondere Vorsicht geboten, da auch mit einem Einfluß manichäischer auf zoroastrische Vorstellungen und Lehren zu rechnen ist.

Hinweisen möchte ich jedenfalls auf eine Gemeinsamkeit des Sermons mit einer Tradition der Pahlawi-Schrift *Wizīdagīhā ī Zādspram,* die zu augenfällig ist, um zufälliger Art zu sein. Ich hatte betont, daß im Sermon das erste Lichtelement, der Äther oder die Luft, als ein Lebensspender angesehen wurde. Durch ihre Nasen saugen die Kreaturen seinen belebenden Hauch ein. All dies ist gewiß mit verbreiteten antiken Vorstellungen von der göttlichen Natur des Äthers vereinbar. Was aber eine besondere Beziehung zu zoroastrischen Vorstellungen schafft, ist der Name des Äthers *Ardāw frawardīn* und damit die Voraussetzung, daß die Frawahrs sich im Luftraum befinden. Damit läßt sich vergleichen, was *Zādspram* über die Atemluft bemerkt. Sie enthält *anōš* „Unsterbliches", was F. W. SOHN als „Atemelixier" interpretiert. Dann sagt *Zādspram* (ich zitiere SOHNS Übersetzung): „Und *anōš* (Atemelixier) erhält sie von *frawahr ī andarwāy*". Er betont auch, daß die Kraft *wād ī frawardīh* „Wind von der Natur der Frawahrs" den Körper am

[44] A. BÖHLIG, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus, in: Perspektiven der Philosophie 12, 1986, S. 22–23, 28, idem, in dem Anm. 27 genannten Aufsatz, S. 95.

[45] F. UEBERWEG, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, ed. K. PRAECHTER, 14. Aufl., Darmstadt 1958, S. 420, 424, M. POHLENTZ, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, S. 67–68, idem, Stoa und Stoiker, Die Gründer, Panaitios, Poseidonios, Zürich und Stuttgart 1950, S. 75, 77, idem, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung II, Göttingen 1955, S. 52.

[46] H. H. SCHAEDER, Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen, in: Morgenland 1936, S. 99.

Leben erhalte.[47] Die Lesung *wād ī frawardīh* beruht auf einer leichten Emendation (geschrieben p'rwr'tyh, pwrwrwtyh), die ich jedoch für überzeugend halte.[48] Daß die manichäische und die zoroastrische Vorstellung eng verwandt sind, erscheint mir sicher. Sehr viel schwieriger aber dürfte es sein, ein Abhängigkeitsverhältnis zu bestimmen. Der parthische Text wird gewiß nicht später als im 6. Jahrhundert entstanden sein, vermutlich sogar wesentlich früher. *Zādspram* schrieb im 9. Jahrhundert. Seine Lehre vom *frawahr ī andarwāy* und *wād ī frawardīh* fällt nicht nur in seinem Werk aus dem Rahmen der üblichen zoroastrischen Vorstellungen vom Frawahr; sie scheint in älteren zoroastrischen Schriften jedenfalls nicht belegbar zu sein. So sollte eine manichäische Quelle *Zādsprams* in diesem Fall nicht ausgeschlossen werden.[49]

Man kann auch die Geschichte des Reisenden, die am Anfang des Sermons erzählt wird, mit einem bekannten spätzoroastrischen Literaturstück vergleichen. Die Leute fragen den Reisenden des Sermons: „Woher kommst du? Wohin gehst du? Was wünscht du? Warum bis du gekommen? Wohin wurdest du gesandt? Was ist dein Name?" (§ 3). Diese Fragen erinnern an die ersten Worte des zoroastrischen Traktats *Pandnāmag ī Zardušt*: „Wenn jemand das Alter von fünfzehn Jahren erreicht, soll er diese Dinge wissen: Wer bin ich? Wem gehöre ich an? Woher bin ich gekommen? Wohin gehe ich? Was ist meine Herkunft und Rasse?", usw.[50]

Die Ähnlichkeit in Formulierung und Inhalt ist offensichtlich. Aber ich glaube, Klimkeit vermutet mit Recht einen manichäischen oder in weiterem Sinne gnostischen Ursprung des zoroastrischen Fragespiegels. Dies betonte er mir gegenüber mündlich schon im Dezember 1986. Es entspricht Ergebnissen, zu denen auch Jes Peter Asmussen unter Hinzuziehung weiterer damals bekannter Parallelen im gnostischen und im zoroastrischen Schrifttum gelangt war.[51] Zur Bestätigung sei hier nur daran erinnert, wie Clemens von Alexandria zufolge der Valentinianer Theodotos das Wesen der Gnosis beschreibt: Wahre Gnosis sei Erkenntnis dessen, ... „wer wir waren, was wir geworden sind, wo wir waren, wohin wir geworfen wurden, wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden, was Geburt und was Wiedergeburt ist".[52]

[47] F. W. Sohn, Die Medizin des Zādsparam, Diss. Berlin 1980, S. 86–87.

[48] Vgl. Anm. 47, S. 158, Anm. 85.

[49] Vgl. Anm. 47, S. 40.

[50] A. Freiman, Pand-nāmak i Zardušt. Der Pahlavi-Text mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten, in: WZKM 20, 1906, S. 238–239, E. M. F. Kanga, *Čītak Handarž i Pōryōtkēšān*, A Pahlavi Text, Bombay 1960, S. 1, 13, 20.

[51] J. P. Asmussen, Manichaeism, in: Historia Religionum I, ed. C. J. Bleeker, G. Widengren, Leiden 1969, S. 603, derselbe, Einige Bemerkungen zur Sasanidischen Handarz-Literatur, in: Accademia Nazionale dei Lincei 368, 1971, S. 272.

[52] F. M. M. Sagnard, Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, Paris 1970, S. 202 (78.2): *ἡ γνῶσις, τίνες, ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.*

Manichäisch oder gnostisch gesinnt und unzoroastrisch ist wenigstens die letzte Passage der erklärenden Antwort: „Aus der geistigen (Sphäre) bin ich gekommen und nicht durch die Stofflichkeit".[53] U. Bianchis Versuch, ihr eine andere Deutung zu geben,[54] kann ich nicht folgen.

Ein weiterer Einwand gegen eine zoroastrische Abhängigkeit von fremden Mustern des Fragespiegels könnte sich auf die Feststellung stützen, daß diese Literaturform und sogar derselbe Fragespiegel auch in weiteren zoroastrischen Werken bezeugt ist. Aber diese Beobachtung unterstreicht nur die große Popularität des Textes im Zoroastrismus, nicht seinen zoroastrischen Ursprung.

Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Maxime „erkenne dich" dem gnostisch - manichäisch - zoroastrischen Katalog zugrunde liegt. Sie war eine sokratische Forderung und auch das Motto des delphischen Apollo-Heiligtums. Gnostiker und Manichäer übernahmen sie,[55] und durch sie mag sie zu den Zoroastriern gekommen sein.

Der „Sermon von der Seele" ist ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus, das wie kein anderes die welterhaltende Funktion der Lebendigen Seele betont. Es bewahrt sehr alte, sogar ursprüngliche dogmatische Traditionen, die selbst die spätzoroastrische Lehre beeinflußten.

[53] Freiman (vgl. Anm. 50), S. 241–242, Kanga (vgl. Anm. 50), S. 2, Z. 3–4, S. 13, 20.

[54] U. Bianchi, Zoroastrian Elements in Manichaeism, the Question of Evil Substance, in: Manichaean Studies, ed. P. Bryder, Lund 1988, S. 16–17. Bianchi bestreitet, daß *mēnōg* und *gētīg* in diesem Text positiv und negativ bewertet werden. „What is at stake here is not the opposition good/evil, but a distinction of levels, something like the opposition sometimes expressed in terms of heavenly *mēnōk* and earthly *gētīk*." Aber der Sinn des Abschnittes ist es ja nicht, eine wertfreie Beschreibung der menschlichen Natur und Herkunft zu geben, sondern den Menschen als ein von Natur *gutes* Wesen zu definieren. So eröffnet der Gegensatz *mēnōg* - *gētīg* denn auch eine ganze Reihe ethisch gegensätzlicher Begriffspaare („erschaffen" - „[von selbst] geworden", Ohrmazd - Ahriman, Götter - Dämonen, Gläubige - Gottlose, Mensch - Dämon, Geschöpf Ohrmazds - Geschöpf Ahrimans), von denen das erste Glied der menschlichen Natur entspricht.

[55] Böhlig (vgl. Anm. 44), S. 15–16.

Diskussion

Herr Klimkeit: Ich möchte auf den Katalog der Fragen nach Herkunft und Bestimmung der Seele eingehen. Mein Eindruck ist folgender: Gerade dort, wo ein gebrochenes Verhältnis zur Welt vorliegt, ist das Empfinden verbreitet, daß die Existenz nicht im hiesigen Dasein aufgeht, daß die eigentliche Existenz in einer Präexistenz oder in einem zukünftigen Sein zu suchen ist.

Diese Idee der Präexistenz und des zukünftigen Weiterlebens als Orte der eigentlichen Erfüllung des Lebens finden wir überall dort, wo gnostische oder gnostisierende Formen des Denkens Eingang gewinnen. Das Exzerpt aus Theodotos, das Sie zitiert haben, und das nach dem Woher und Wohin fragt, gilt als die klassische Kennzeichnung der Gnosis.

Dort, wo das hiesige Leben als Erfüllung der Existenz empfunden und bewertet wird, tritt die Frage nach einer Präexistenz und nach einem zukünftigen Leben mehr in den Hintergrund. Wir finden solche Fragenkataloge auch etwa in den indischen Upanischaden, wo eben dieses Empfinden verbreitet ist, die eigentliche Existenz sei eine zukünftige, und das jetzige Dasein sei durch Defizit gekennzeichnet.

So wichtig es ist, Abhängigkeitsverhältnisse aufzuzeigen, so frage ich mich doch, ob nicht überall da, wo diese Frage nach Herkunft und Bestimmung des Seins auftaucht, eine Affinität im Geistigen vorliegt, eben eine „gnostische Daseinshaltung" (wie Hans Jonas sagt), die Ausschau hält nach einer Erfüllung des defizitären Lebens in einer Vergangenheit oder in einer Zukunft.

Herr Sundermann: Ich danke sehr für Ihre Bemerkung. Dieses gebrochene Verhältnis zur Diesseitigkeit ist ja innerhalb der manichäischen Lehre etwas ganz Natürliches. Es ist etwas Besonderes, aus dem Rahmen Fallendes in der zoroastrischen Lehre, und das bestätigt meiner Ansicht nach die Meinung, die Sie mir gegenüber einst geäußert haben, daß der Zoroastrismus in diesem Falle fremdes Gedankengut übernommen hat.

Das betrifft nicht die Fragenkataloge an sich. Die hat es auch früher schon in den Gathas gegeben, Folgen von Fragen, wer den Himmel und wer die Erde geschaffen hat usw. Das ist etwas Bekanntes. Aber diese Fragen, die ein gutes Jenseits dem minderwertigen Diesseits gegenüberstellen, sind eigentlich für den Zoroastrismus nicht charakteristisch.

Ich deutete ja an, daß Professor Bianchi dafür eine orthodox-zoroastrische Erklärung gegeben hat. Er war der Ansicht, daß es sich hier nur um verschiedene Ebenen, nicht um ethische Bewertungen handele, die differenziert werden. Ich glaube aber, daß der Kontext der Stelle im *Pandnāmag* der Deutung von Bianchi nicht entspricht, der eine ganze Reihe von ethisch gegensätzlichen Begriffen – Dämon und Gott usw. – aneinanderreiht, so daß ich also hier doch eher fremden, gnostischen oder manichäischen, Einfluß annehme.

Herr Tubach: Sie haben gesagt, daß der Lichtgott Geburtshelfer ist. Hängt das mit der spätantiken Vorstellung zusammen, daß die Seele auf den Sonnenstrahlen auf die Erde herabkommt und auf die gleiche Weise auch wieder in den Himmel zurückkehrt?

Herr Sundermann: Ich habe über diese Frage nicht nachgedacht, aber ich halte das für unwahrscheinlich. Im Rahmen der manichäischen Lehre ist die Seele ja bereits in dieser Welt im Gefängnis und geht von einem Körper in den anderen über. Ich glaube also, daß in diesem Fall diese Erklärung für die geburtshelferische Wirksamkeit des Licht-Elements nicht angenommen werden darf, daß sie im manichäischen Verständnis keine Rolle gespielt hat.

Herr Schneemelcher: Sie haben mehrmals angedeutet, welche Bedeutung die Gnosis auch für Ihren Text hat. Nun kann hier nicht eine Debatte über Wesen und Herkunft der Gnosis begonnen werden. Die Anschauungen darüber sind nach wie vor sehr unterschiedlich. Aber ich möchte doch fragen, ob man Gnosis und Manichäismus in so enge Beziehungen zueinander setzen kann, wie es bei Ihnen den Anschein hat.

Clemens von Alexandrien ist in der Beschreibung der Gnosis, die Sie zitiert haben, doch abhängig von den gnostischen Systemen des Westens (einschließlich Ägyptens). Er kennt und zitiert deren Literatur.

Die Frage ist nun, ob das, was Sie im Osten als manichäisch feststellen, was aber – da es sich mit den gnostischen Systemen (siehe Clemens) berührt – älter als Mani ist, als gnostischer Einfluß auf diesen anzusehen ist.

Wir wissen, daß Mani sich lange bei Täufersekten aufgehalten hat. Ob das Elchasaiten waren oder nicht, braucht hier nicht erörtert zu werden. Es könnte sein, daß Mani in dieser Phase einiges von ‚westlichen' (oder ägyptischen) Systemen aufgenommen hat.

Das führt zu der allgemeinen Frage, was in diesem religionsgeschichtlichen Prozeß sich eigentlich ereignet hat und wie er zu deuten ist. Ist es so, daß sich hier eine allgemeine Weltstimmung oder Welterklärung verbreitet hat (Gnosis als ‚Weltreligion')? Hat sich hier ein neues Existenzverständnis in den unter-

schiedlichen religiösen Strömungen und Traditionen Ausdruck verschafft? Oder kann man hier Abhängigkeiten aufzeigen und Entwicklungslinien nachzeichnen, wie es Historiker nun einmal gern tun?

Herr Merkelbach: Das kann ich Ihnen beantworten, Herr Schneemelcher: Markion und Bardesanes. Mani ist 216 geboren und um 240 hervorgetreten. Er hat vorher in einer Täufersekte gelebt, die ganz für sich allein war. Ich kann mir nicht vorstellen, daß er da etwas anderes als Syrisch gelesen hat, und ich glaube nicht, daß er überhaupt Griechisch gekonnt hat. Aber er hat damals mit Sicherheit alles gelesen, was syrisch vorhanden war, und dazu gehörten diese beiden Autoren. Markion ist ins Syrische übersetzt worden, und es hat große syrische Gemeinden der markionitischen Kirche gegeben. Bardesanes hat in syrischer Sprache geschrieben. Er hat eine Zeitlang in Rom gelebt und von dort westliche philosophische Vorstellungen mitgebracht, hat aber auch viele Vorstellungen aus persischen Mythen übernommen, so daß schon bei Bardesanes eine Mischung westlicher und östlicher Elemente vorliegt. Mani selbst hat nach seinem Hervortreten als Prophet schwerlich noch die Zeit gehabt, große Studien zu treiben; er hat, so denke ich, seine Grundvorstellungen schon in der Jugend ausgebildet, durch Lektüre des Alten und Neuen Testaments, der Henochbücher, des Markion und Bardesanes. Bei den beiden letzten Namen ist klar, daß man mitten in der Gnosis ist.

Herr Schneemelcher: Was nicht jeder glaubt.

Herr Merkelbach: Das ist dann eine Definitionssache. Jedenfalls sind alle Vorstellungen, die bei Markion und Bardesanes vorkommen, dem Mani bekannt. Dabei ist Bardesanes noch der wichtigere Autor, weil er viele Gedanken und mythische Vorstellungen aus dem Persischen übernommen hat.

Verzeihen Sie, daß ich vorgegriffen habe, aber das fiel mehr in mein Gebiet.

Herr Sundermann: Ich bin Ihnen sehr dankbar, daß Sie mir diesen Teil der Beantwortung der Frage abgenommen haben. Ich muß sagen, daß ich da Ihrer Auffassung von der Deutung des Bardesanes und des Markion als Vermittlern der Gnosis an Mani folgen würde; d. h. ich glaube, daß wir uns in der Beurteilung des Verhältnisses Manis zu den vorangehenden Gnostikern nicht mit der Annahme eines gemeinsamen Existenzverständnisses begnügen müssen.

Was ist im Sermon von der Seele gnostisch? Ich würde die Heilsnotwendigkeit der Erkenntnis als einen grundlegenden gnostischen Gedanken betrachten, sonst nichts. In diesem Sinne würde ich auch die manichäische Lehre als gnostisch betrachten, ohne zu verkennen, daß die manichäische Gemeinschaft sehr charak-

teristische Züge angenommen hat, die sich mit dem üblichen gnostischen Verständnis nicht vereinbaren, als eine große Weltkirche, als eine Gemeinschaft, die einen Sinn für Geschichte entwickelt hat.

Es gibt eine Augustinusstelle, die besagt, daß Augustinus eine Schrift gezeigt wurde, von der man meinte, sie sei manichäisch. Augustinus las die Schrift und sagte: Nein, sie kann nicht manichäisch sein; denn der Demiurg ist eine negative Gestalt, und für den Manichäismus gilt, daß der Demiurg eine positive Gestalt ist. Es dürfte sich hierbei um einen nicht manichäischen gnostischen Text gehandelt haben.[1]

Herr Schneemelcher: Im ersten Teil Ihrer Antwort vertreten Sie die Meinung, daß die Erkenntnis für den Gnostiker des Heilsnotwendige und das Heilsziel sei. Das ist richtig, muß aber insofern etwas eingeschränkt werden, als diese Vorstellung im 2. Jahrhundert auch bei Nicht-Gnostikern (z. B. Justin in seiner Apologie und im Dialogus) verbreitet war. Jedenfalls treffen wir in dieser Zeit in den unterschiedlichsten Strömungen auf die Vorstellung, daß die Erkenntnis der Heilsweg sei, den es zu finden und zu beschreiten gilt.

Die Frage, was denn nun erkannt werden kann und soll, wird dabei natürlich verschieden beantwortet – und das ist ja wohl der entscheidende Punkt. In der Gnosis steht der Dualimus, von dem die Welt bestimmt ist, im Mittelpunkt des Glaubens und des Denkens. Erlösung besteht in der Erkenntnis dieses Dualismus (mit allen seinen Folgen), und nicht etwa in der Erkenntnis (d. h. dem Glauben) an die Heilszusage in den Worten Jesu. Es geht dem Gnostiker um die Erkenntnis der Weltbeschaffenheit als eines dualistischen Systems (Licht–Finsternis usw.). Die Gegensatzpaare, die in allen gnostischen Systemen eine Rolle spielen, sind dafür charakteristisch.

Man kann wohl fragen, ob diese Grundanschauungen nicht ursprünglich östlicher Herkunft sind, die Gnosis also in wesentlichen Punkten in östlichen, religiösen Traditionen wurzelt.

Die östlichen Täufersekten, Herr Merkelbach, von denen Mani abhängt, sind in ihrer Weltanschauung dualistische Sekten.

Herr Sundermann: Sie denken da wahrscheinlich an den zoroastrischen Dualismus, der diesen gnostischen Systemen zugrunde liegt und der, wie ich meine, auch Manis System direkt ohne Umweg über die gnostischen Systeme mit beeinflußt hat.

[1] Vgl. dazu M. Tardieu, Gnostiques et manichéens face aux autres religions, in: Le Grand Atlas des Religions. Encyclopaedia Universalis, Paris 1988, S. 148.

Man könnte vielleicht den Gedanken, daß Manis Wertschätzung der Erkenntnis letztlich gnostischer Herkunft sei, durch historische Gesichtspunkte stützen. Mani kannte Gnostiker, Mani kannte Bardesanes, Mani kannte Markion; Nikotheos wird in einem der manichäischen Texte genannt. Insofern würde ich sagen: Wenn in der manichäischen Lehre diese hohe Wertschätzung der Erkenntnis greifbar wird, dann ist es zumindest ideengeschichtlich naheliegend, daß dies von der Gnosis herkommt.

Herr Schneemelcher: Ich habe noch eine sehr einfache Zusatzfrage, Herr Sundermann. Gehört der Text, von dem Sie hier gesprochen haben, zu den Turfan-Funden?

Herr Sundermann: Ja, er ist in Turfan gefunden worden.

Herr Schneemelcher: Und wann ist er geschrieben?

Herr Sundermann: Das weiß ich nicht. Es gibt keinen Kolophon. Ich habe mich vorsichtig ausgedrückt und gesagt: spätestens im 6. Jahrhundert. Ich habe diese Zeitgrenze gewählt, weil wir davon ausgehen könne, daß bis zu dieser Zeit das Parthische eine lebendige Sprache gewesen ist und gut beherrscht und geschrieben wurde.

Herr Schneemelcher: Das betrifft jetzt die Abfassungszeit?

Herr Sundermann. Ja, die Abfassungszeit.

Herr Schneemelcher. Aber wann wurde die Handschrift geschrieben?

Herr Sundermann: Die Handschriften werden wohl dem 9. und 10. Jahrhundert entstammen, wie die meisten anderen Texte auch. Aber der Text kann älter sein, und es ist ja nicht auszuschließen, daß der Text selber aus dem Aramäischen übersetzt worden ist. Allerdings habe ich dafür zwingende Hinweise nicht gefunden.

Herr Schneemelcher: Daß das bis zur Seidenstraße vorgedrungen ist, ist doch auch sehr merkwürdig, nicht wahr?

Herr Sundermann: Ja, das ist merkwürdig, aber kein Einzelfall. Manis eigene Schriften sind bis zur Seidenstraße vorgedrungen.

Herr Klimkeit. Ich glaube, es ist noch ein weiterer Gesichtspunkt mit einzubeziehen. Sicherlich ist da die ganze gnostische Tradition. Dann muß man aber auch bedenken, daß der parthische Raum, in dem die großen Hymnen-Zyklen entstanden, doch offenbar ein literarisch sehr fruchtbarer und eigenständiger Raum war.

Sie haben darauf hingewiesen, daß es keine mittelpersischen Parallelen dazu gibt. Vielleicht ist der Sermon aus dem Aramäischen übersetzt. Aber es ist doch verwunderlich, daß persische Fragmente dazu fehlen, wie auch persische Parallelen zu den großen Hymnen-Zyklen fehlen.

Ich glaube, das hängt damit zusammen, daß vielleicht ein zweites Element mit einbezogen werden muß, nämlich die buddhistische Umwelt, die doch eine starke Parallelität mit der manichäischen Geisteswelt aufweist. Auch der Buddhismus hat dieses gebrochene Verhältnis zur Welt, von dem wir gesprochen haben; er kennt ferner die große Hochschätzung der Erkenntnis, wobei natürlich die Inhalte der Erkenntnis unterschiedlich sind.

Ein wesentlicher Unterschied, meine ich, ist der, daß sich die gnostisch-manichäische Erkenntnis auf den Begriff bringen läßt, während die Buddhisten immer wieder betonen, daß die wahre Erkenntnis letztlich alle Begriffe übersteigt; sie kann nur symbolisch angedeutet werden.

Es scheint doch eine starke Konvergenz zwischen der manichäischen und der buddhistischen Geisteswelt gegeben zu haben – trotz aller Unterschiede im einzelnen. Die grundsätzliche Nähe des Manichäismus zum Buddhismus war wohl wesentlich größer als zum Zoroastrismus – trotz der gemeinsamen Wurzeln der iranischen Religionen. Manichäer und Buddhisten waren auf der Suche nach einer anderen Existenz, nach einer Vollendung der hiesigen Existenz in einer Zukünftigkeit, wie diese auch immer vorgestellt wurde.

Nun wäre meine Frage: Tauchen in diesem Text vielleicht auch indische Lehnworte auf? Das würde dann ein Indiz dafür sein, daß das buddhistische Milieu neben der gnostischen Welt für die Formulierung der Konzeption von Bedeutung war.

Sicherlich, die Idee einer Seele ist denkbar unbuddhistisch. Aber schon der Verweis auf das Lichtreich läßt einen als Religionshistoriker aufhorchen; denn als die großen Hymnen-Zyklen über das Lichtreich von Manis Jünger Mār Ammō in Parthien und im Kushan-Reich formuliert werden, fangen die Buddhisten an, über das Lichtreich des Buddha Amitābha zu schreiben. Es entstehen nun die Sukhāvatī-Texte, die von so entscheidender Bedeutung für den ostasiatischen Buddhismus werden sollten. Man fragt sich also nach der Interaktion zwischen Manichäern und Buddhisten im parthischen Raum, wo der „Sermon von der Seele" formuliert wurde.

Herr Sundermann: Ich stimme Ihnen zu. Über die Wechselwirkungen von Buddhismus und Manichäismus, Christentum und Buddhismus und umgekehrt haben Sie ja ausführlich gearbeitet, und wir haben da von Ihnen gelernt.

Was nun Ihre konkrete Frage betrifft: Es gibt ein Wort indischer Herkunft, das gewiß durch buddhistische Vermittlung in unseren Text gelangt ist, ein sehr interessantes Wort, das parthische Wort *āgāč*, der Luftraum. Das geht zurück auf Sanskrit *ākāśa*, was dieselbe Bedeutung hat, mit charakteristischen lautlichen Veränderungen, die für das Parthische typisch sind, die Stimmhaftwerdung des Verschlußlautes zwischen Vokalen und die seltene Veränderung von einem š zu einem č.

Dieses Wort ist also in einer parthischen Lautgestalt in diesem Text verwendet worden, und es ist aus dem Parthischen später auch in das Soghdische übernommen worden. Es bestätigt das Vorhandensein – ich möchte es positiv formulieren – des Buddhismus im Parthischen Sprachraum und eine Spracheinwirkung durch die Übernahme buddhistischer Termini, die verhältnismäßig früh erfolgt sein muß, so daß die parthische Sprache sie adaptiert und sich angepaßt hat. Dieses Wort erscheint in dem Sermon von der Seele.

Herr Merkelbach: Sie haben auf einige Punkte hingewiesen, wo in Gleichnissen Ausdrücke gebraucht werden, die nicht so ganz zu den Grundlehren der Manichäer passen, einmal im Falle der Geburt, daß ein Gott bei der Geburt hilft, und dann beim Bild von dem Wein in dem Kristallglas, der positiv bewertet wird. Sie sagen mit Recht, daß dies nicht zu der Lehre der Manichäer paßt; der Wein ist für sie ja die Galle des Teufels.

In den koptisch erhaltenen Kephalaia kommt manchmal in ähnlicher Weise das Natürliche zur Geltung, so wie es in Wirklichkeit ist. Ich habe bei der Lektüre der Kephalaia öfters gedacht: Was für eine natürliche Ansicht der Dinge kommt hier bei dem strengen Mani zum Vorschein! Er war eben offensichtlich doch nicht ganz so systematisch und starr, war vernünftiger, und das war dann wohl auch einer der Gründe für seinen großen Erfolg.

Insgesamt habe ich mir von der manichäischen Literatur eine Hypothese gebildet. Wir haben ja eine Art Kanon der manichäischen Schriften. Das sind sieben Werke, die mehrfach bezeugt sind und von Mani selber stammen. Darüber hinaus gibt es eine Reihe anderer Werke, die koptischen Kephalaia, den Sermon vom Licht-Nous und die Kölner Biographie, alles Texte, welche ganz evident frühmanichäisch sind.

Meine Hypothese ist nun, daß nach dem Tode des Mani zunächst eine Verfolgung stattfand, die aber sehr schnell aufhörte, und daß man dann eine Art umfassende Kodifikation veranstaltet hat, daß man unter dem ersten oder zweiten Nachfolger Manis überall bei den Jüngern nachfragte: Was weißt du noch, was

hat der Meister seinerzeit gesagt? Ich glaube, daß man in diesem Sinne einerseits die Kephalaia und andererseits die historische Darstellung des Kölner Codex zusammengestellt hat.

Da frage ich mich, ob nicht solche Sermone, wie der vom Licht-Nous oder der Sermon, den Sie uns vorgestellt haben, auch bereits in diese frühe Phase der Kodifizierung gehören.

Herr Sundermann: Was das Bild des Weines betrifft, so habe ich tatsächlich keine Verwendung des Weines in einem positiven Sinne gefunden, wohl aber des Weinstocks. Aber grundsätzlich möchte ich Ihnen zustimmen. Ich finde, dieses natürliche Empfinden spricht sich in einer sehr eindrucksvollen Weise in den koptischen Bema-Psalmen aus, die ja zum Teil Naturlyrik sind, in denen die Schönheit der Natur, die blühende Pracht der Bäume, in denen die singenden Vögel beschrieben werden. Das ist eine derartige Diesseits- und Daseinsfreude, wie man sie eigentlich von den Manichäern nicht erwarten würde. Das haben die Manichäer aber trotzdem gerade im Rahmen des Bema-Festes offenbar vorgetragen und sich daran erfreut. Das wäre ein weiteres Beispiel für den Gedanken, den Sie geäußert haben.

Was das Alter der Tradition betrifft, so möchte ich Ihnen da nicht widersprechen. Es ist sehr wohl möglich, daß der Text, den ich vorgestellt habe, eine Übersetzung ist, eine Übersetzung aus dem Aramäischen, die auf ein aramäisches Werk des 3. oder 4. Jahrhunderts zurückgeht. Ich kann nur sagen, daß ich dafür bisher keinen besonderen Hinweis gefunden habe. Es liegt aber natürlich nahe, daß man sich vergleichend an anderen Werken ähnlichen literarischen Charakters orientiert.

Da kämen die historiographischen Homilien in Frage, die ich eingangs genannt habe, und da bin ich in der Tat der Meinung, daß diese Homilien, wie Sie sagen, auf Traditionen zurückgehen, die bis in das 3. Jahrhundert, bis in die Zeit der Verfolgungen der Manichäer nach Manis Tod zurückgehen.

Ähnliches könnte man vielleicht vom Sermon vom Licht-Nous sagen, den ich ja auch zur Edition vorbereite. Dieser Text ist in einer chinesischen Version vollständig erhalten. In der chinesischen Version ist er umgearbeitet worden und hat die Gestalt eines buddhistischen Sūtra gewonnen. Es ist Mani, der, Buddha gleich, in der Mitte seiner Schüler thront. Sein Lieblingsschüler tritt vor ihn und stellt eine kluge Frage. Mani lobt ihn so, wie Buddha seinen *Ānanda* lobt. Mani lobt Addā oder, wie er in diesem Text heißt, Ato und sagt: Sehr gut hast du gefragt. Dann folgt der ganze Text des Traktats als Lehrrede.

Was ich wirklich bemerkenswert finde, ist, daß es Addā ist, der hier die Frage stellt, und ich möchte vermuten – es ist nicht mehr als eine Hypothese, daraus

abgeleitet –, daß es sich um einen Text handelt, der entweder von Addā geschrieben oder auf ihn zurückgeführt wurde, einen der Jünger Manis.

So ist es, wenn man für unseren Text gleiches gelten läßt, sogar eher wahrscheinlich, daß er bis in diese Zeit zurückgeht. Aber mehr möchte ich dazu nicht sagen.

Herr Lehmann: Ich wollte Sie gern nach dem geographischen Einzugsbereich dieser parthischen Sprachstufe fragen. Kann man das näher umreißen? Es scheint sich ja im Kern um Ostiran zu handeln.

Herr Sundermann: Ja, die Heimat der parthischen Sprache ist in der Tat jener Teil Irans, der in den altpersischen Königsinschriften *Par*ava* genannt worden ist, also das, was heute etwa dem nordöstlichen Teil des Staates Iran entspricht. Die Parther haben diese Sprache als Lokalsprache übernommen und bis in das nordwestliche Iran verbreitet. Dafür spricht jedenfalls, daß noch in frühislamischer Zeit die Mundarten als *Fahlawīya* bezeichnet worden sind, also eigentlich als parthisch. Die parthische Sprache, könnte man also grob sagen, war in mitteliranischer Zeit im nördlichen Teil Irans verbreitet. Entscheidend war der Nordosten Irans. Dorthin ist auch die Mission Mār Ammōs gegangen, nach Abaršahr und Marw als Zentren der parthischen Sprache.

Die parthische Sprache war die herrschende Sprache Irans in arsakidischer Zeit. Aber sie starb natürlich nicht aus, als die Arsakiden gestürzt wurden und die Sassaniden zur Macht kamen. Die ersten Sassaniden haben ja sogar noch die parthische Sprache als eine offizielle Sprache ihres Reiches auf Inschriften verwendet.

Veröffentlichungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

Neuerscheinungen 1979 bis 1991

Vorträge G
Heft Nr.

GEISTESWISSENSCHAFTEN

233	*Louis Reekmans, Leuven*	Die Situation der Katakombenforschung in Rom
234	*Josef Pieper, Münster*	Was heißt Interpretation?
235	*Walther Heissig, Bonn*	Die Zeit des letzten mongolischen Großkhans Ligdan (1604–1634)
236	*Alf Önnerfors, Köln*	Die Verfasserschaft des Waltharius-Epos aus sprachlicher Sicht
237	*Walther Heissig, Bonn*	Die mongolischen Heldenepen – Struktur und Motive
238	*Günther Stökl, Köln*	Osteuropa – Geschichte und Politik Jahresfeier am 23. Mai 1979
239	*Wilhelm Weber, Münster*	Geld, Glaube, Gesellschaft
240	*Giovanni Nencioni, Florenz*	Lessicografia e Letteratura Italiana
241	*Arno Esch, Bonn*	Zur Situation der zeitgenössischen englischen Lyrik
242	*Otto Pöggeler, Bochum* *Heinz Breuer, Bonn*	Fragen der Forschungspolitik
243	*Klaus Stern, Köln*	Verfassungsgerichtsbarkeit zwischen Recht und Politik
244	*Klaus W. Niemöller, Münster*	Der sprachhafte Charakter der Musik
245	*Jürgen Untermann, Köln*	Trümmersprachen zwischen Grammatik und Geschichte
246	*Clemens Menze, Köln*	Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen
247	*Helmut Schelsky, Münster*	Die juridische Rationalität
248	*Ulrich Scheuner, Bonn*	Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie
249	*Georg Kauffmann, Münster*	Zum Verhältnis von Bild und Text in der Renaissance
250	*Rudolf Kassel, Köln*	Dichtkunst und Versifikation bei den Griechen
251	*Hans Schadewaldt, Düsseldorf*	Idiosynkrasie, Anaphylaxie, Allergie, Atopie – Ein Beitrag zur Geschichte der Überempfindlichkeitskrankheiten
252	*Walter Hinck, Köln*	Haben wir heute vier deutsche Literaturen oder *eine?* Plädoyer in einer Streitfrage Jahresfeier am 13. Mai 1981
253	*Heinz Gollwitzer, Münster*	Vorüberlegungen zu einer Geschichte des politischen Protestantismus nach dem konfessionellen Zeitalter
254	*Martin Honecker, Bonn*	Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem
255	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Rechtsprobleme der Schlüsselgewalt
256	*Ernst Dassmann, Bonn*	Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst
257	*Reinhold Merkelbach, Köln*	Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien
258	*Bruno Lewin, Bochum*	Sprachbetrachtung und Sprachwissenschaft im vormodernen Japan
259	*Boris Meissner, Köln*	Das Verhältnis von Partei und Staat im Sowjetsystem
260	*Hans-Rudolf Schwyzer, Zürich*	Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins
261	*Eugen Ewig, Bonn*	Die Merowinger und das Imperium
262	*Armin Kaufmann, Bonn*	Die Aufgabe des Strafrechts
263	*Gerard Verbeke, Leuven*	Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik
264	*Roger Goepper, Köln*	Das Kultbild im Ritus des esoterischen Buddhismus Japans
265	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Zur Diskussion um die Lehre vom Vorrang der effektiven Staatsangehörigkeit
266	*Gerhard Kegel, Köln*	Haftung für Zufügung seelischer Schmerzen Jahresfeier am 11. Mai 1983
267	*Hans Rothe, Bonn*	Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert
268	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89
269	*Andreas Kraus, München*	Die *Acta Pacis Westphalicae*
270	*Gerhard Ebeling, Zürich*	Lehre und Leben in Luthers Theologie
271	*Theodor Schieder, Köln*	Über den Beinamen „der Große" – Reflexionen über historische Größe
272	*J. Nicolas Coldstream, London*	The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology
273	*Walter Hinck, Köln*	Das Gedicht als Spiegel der Dichter. Zur Geschichte des deutschen poetologischen Gedichts

274	*Erich Meuthen, Köln*	Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte
275	*Hansjakob Seiler, Köln*	Sprache und Gegenstand
276	*Gustav Adolf Lehmann, Köln*	Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der „Seevölker"-Invasionen um 1200 v. Chr.
277	*Andreas Hillgruber, Köln*	Der Zusammenbruch im Osten 1944/45 als Problem der deutschen Nationalgeschichte und der europäischen Geschichte
278	*Niklas Luhmann, Bielefeld*	Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?
		Jahresfeier am 15. Mai 1985
279	*Joseph Ratzinger, Rom*	Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung
280	*Hermann Hambloch, Münster*	Der Mensch als Störfaktor im Geosystem
281	*Reinhold Merkelbach, Köln*	Mani und sein Religionssystem
282	*Walter Mettmann, Münster*	Die volkssprachliche apologetische Literatur auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter
283	*Hans-Joachim Klimkeit, Bonn*	Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße
284	*2. Akademie-Forum*	Technik und Ethik
	Wolfgang Kluxen, Bonn	Ethik für die technische Welt: Probleme und Perspektiven
	Rudolf Schulten, Aachen/Jülich	Maßstäbe aus der Natur für technisches Handeln
285	*Hermann Lübbe, Zürich*	Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des *common sense*
286	*Andreas Hillgruber, Köln*	Alliierte Pläne für eine „Neutralisierung" Deutschlands 1945–1955
287	*Otto Pöggeler, Bochum*	Preußische Kulturpolitik im Spiegel von Hegels Ästhetik
288	*Bernhard Großfeld, Münster*	Einige Grundfragen des Internationalen Unternehmensrechts
289	*Reinhold Merkelbach, Köln*	Nikaia in der römischen Kaiserzeit
290	*Werner Besch, Bonn*	Die Entstehung der deutschen Schriftsprache
291	*Heinz Gollwitzer, Münster*	Internationale des Schwertes. Transnationale Beziehungen im Zeitalter der „vaterländischen" Streitkräfte
292	*Bernhard Kötting, Münster*	Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche
293	*3. Akademie-Forum*	Technik und Industrie in Kunst und Literatur
	Volker Neuhaus, Köln	Vorwurf Industrie
	Klaus Wolfgang Niemöller, Köln	Industrie, Technik und Elektronik in ihrer Bedeutung für die Musik des 20. Jahrhunderts
	Hans Schadewaldt, Düsseldorf	Technik und Heilkunst
294	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit
295	*Georg Kauffmann, Münster*	Die Macht des Bildes – Über die Ursachen der Bilderflut in der modernen Welt
		Jahresfeier am 27. Mai 1987
296	*Herbert Wiedemann, Köln*	Organverantwortung und Gesellschafterklagen in der Aktiengesellschaft
297	*Rainer Lengeler, Bonn*	Shakespeares Sonette in deutscher Übersetzung: Stefan George und Paul Celan
298	*Heinz Hürten, Eichstätt*	Der Kapp-Putsch als Wende. Über Rahmenbedingungen der Weimarer Republik seit dem Frühjahr 1920
299	*Dietrich Gerhardt, Hamburg*	Die Zeit und das Wertproblem, dargestellt an den Übertragungen V. A. Žukovskijs
300	*Bernhard Großfeld, Münster*	Unsere Sprache: Die Sicht des Juristen
301	*Otto Pöggeler, Bochum*	Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers
		Jahresfeier am 31. Mai 1989
302	*Friedrich Ohly, Münster*	Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade
303	*Harald Weinrich, München*	Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit
304	*Albrecht Dihle, Heidelberg*	Philosophie als Lebenskunst
305	*Rüdiger Schott, Münster*	Afrikanische Erzählungen als religionsethnologische Quellen, dargestellt am Beispiel von Erzählungen der Bulsa in Nordghana
306	*Hans Rothe, Bonn*	Anton Tschechov oder Die Entartung der Kunst
307	*Arthur Th. Hatto, London*	Eine allgemeine Theorie der Heldenepik
308	*Rudolf Morsey, Speyer*	Die Deutschlandpolitik Adenauers. Alte Thesen und neue Fakten
309	*Joachim Bumke, Köln*	Geschichte der mittelalterlichen Literatur als Aufgabe
310	*Werner Sundermann, Berlin*	Der Sermon von der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus
311	*Bruno Schüller, Münster*	Überlegungen zum ‚Gewissen'

ABHANDLUNGEN

Band Nr.		
61	*Heinrich Lausberg, Münster*	Der Hymnus ›Ave maris stella‹
62	*Michael Weiers, Bonn*	Schriftliche Quellen in Moġolī, 3. Teil: Poesie der Mogholen
63	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago,* *Rolf Lehmann, Münster*	International Symposium 'State of Prevention and Therapy in Human Arteriosclerosis and in Animal Models'
64	*Heinrich Lausberg, Münster*	Der Hymnus ›Veni Creator Spiritus‹
65	*Nikolaus Himmelmann, Bonn*	Über Hirten-Genre in der antiken Kunst
66	*Elmar Edel, Bonn*	Die Felsgräbernekropole der Qubbet el Hawa bei Assuan. Paläographie der althieratischen Gefäßaufschriften aus den Grabungsjahren 1960 bis 1973
67	*Elmar Edel, Bonn*	Hieroglyphische Inschriften des Alten Reiches
68	*Wolfgang Ehrhardt, Athen*	Das Akademische Kunstmuseum der Universität Bonn unter der Direktion von Friedrich Gottlieb Welcker und Otto Jahn
69	*Walther Heissig, Bonn*	Geser-Studien. Untersuchungen zu den Erzählstoffen in den „neuen" Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus
70	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago*	Second Münster International Arteriosclerosis Symposium: Clinical Implications of Recent Research Results in Arteriosclerosis
71	*Elmar Edel, Bonn*	Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit
72	*(Sammelband)*	Studien zur Ethnogenese
	Wilhelm E. Mühlmann	Ethnogonie und Ethnogenese
	Walter Heissig	Ethnische Gruppenbildung in Zentralasien im Licht mündlicher und schriftlicher Überlieferung
	Karl J. Narr	Kulturelle Vereinheitlichung und sprachliche Zersplitterung: Ein Beispiel aus dem Südwesten der Vereinigten Staaten
	Harald von Petrikovits	Fragen der Ethnogenese aus der Sicht der römischen Archäologie
	Jürgen Untermann	Ursprache und historische Realität. Der Beitrag der Indogermanistik zu Fragen der Ethnogenese
	Ernst Risch	Die Ausbildung des Griechischen im 2. Jahrtausend v. Chr.
	Werner Conze	Ethnogenese und Nationsbildung – Ostmitteleuropa als Beispiel
73	*Nikolaus Himmelmann, Bonn*	Ideale Nacktheit
74	*Alf Önnerfors (Hrsg.), Köln*	Willem Jordaens, Conflictus virtutum et viciorum. Mit Einleitung und Kommentar
75	*Herbert Lepper, Aachen*	Die Einheit der Wissenschaften: Der gescheiterte Versuch der Gründung einer „Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften" in den Jahren 1907 bis 1910
76	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago* *Jörg Grünwald, Münster*	Fourth Münster International Arteriosclerosis Symposium: Recent Advances in Arteriosclerosis Research
78	*(Sammelband)*	Studien zur Ethnogenese, Band 2
	Rüdiger Schott	Die Ethnogenese von Völkern in Afrika
	Siegfried Herrmann	Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen
	Jaroslav Šašel	Der Ostalpenbereich zwischen 550 und 650 n. Chr.
	András Róna-Tas	Ethnogenese und Staatsgründung. Die türkische Komponente in der Ethnogenese des Ungartums
	Register zu den Bänden 1 (Abh 72) und 2 (Abh 78)	
79	*Hans-Joachim Klimkeit, Bonn*	Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische Texte der Manichäes Zentralasiens
80	*Friedrich Scholz, Münster*	Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung
81	*Walter Mettmann, (Hrsg.), Münster*	Alfonso de Valladolid, ‚Ofrenda de Zelos' und ‚Libro de la Ley'
82	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago* *H.-J. Bauch, Münster*	Fifth Münster International Arteriosclerosis Symposium: Modern Aspects of the Pathogenesis of Arteriosclerosis
83	*Karin Metzler, Frank Simon, Bochum*	Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien
84	*Siegfried Reiter / Rudolf Kassel, Köln*	Friedrich August Wolf. Ein Leben in Briefen. Ergänzungsband, I: Die Texte; II: Die Erläuterungen

Sonderreihe PAPYROLOGICA COLONIENSIA

Vol. III: *Stephanie West, Oxford*	The Ptolemaic Papyri of Homer
Vol. IV: *Ursula Hagedorn und Dieter Hagedorn, Köln, Louise C. Youtie und Herbert C. Youtie, Ann Arbor*	Das Archiv des Petaus (P. Petaus)
Vol. V: *Angelo Geißen, Köln Wolfram Weiser, Köln*	Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln Band 1: Augustus-Trajan (Nr. 1–740) Band 2: Hadrian-Antoninus Pius (Nr. 741–1994) Band 3: Marc Aurel-Gallienus (Nr. 1995–3014) Band 4: Claudius Gothicus–Domitius Domitianus, Gau-Prägungen, Anonyme Prägungen, Nachträge, Imitationen, Bleimünzen (Nr. 3015–3627) Band 5: Indices zu den Bänden 1 bis 4
Vol. VI: *J. David Thomas, Durham*	The epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt Part 1: The Ptolemaic epistrategos Part 2: The Roman epistrategos
Vol. VII	Kölner Papyri (P. Köln)
Bärbel Kramer und Robert Hübner (Bearb.), Köln	Band 1
Bärbel Kramer und Dieter Hagedorn (Bearb.), Köln	Band 2
Bärbel Kramer, Michael Erler, Dieter Hagedorn und Robert Hübner (Bearb.), Köln	Band 3
Bärbel Kramer, Cornelia Römer und Dieter Hagedorn (Bearb.), Köln	Band 4
Michael Gronewald, Klaus Maresch und Wolfgang Schäfer (Bearb.), Köln	Band 5
Michael Gronewald, Bärbel Kramer, Klaus Maresch, Maryline Parca und Cornelia Römer (Bearb.)	Band 6
Vol. VIII: *Sayed Omar (Bearb.), Kairo*	Das Archiv des Soterichos (P. Soterichos)
Vol. IX	Kölner ägyptische Papyri (P. Köln ägypt.)
Dieter Kurth, Heinz-Josef Thissen und Manfred Weber (Bearb.), Köln	Band 1
Vol. X: *Jeffrey S. Rustern, Cambridge, Mass.*	Dionysius Scytobrachion
Vol. XI: *Wolfram Weiser, Köln*	Katalog der Bithynischen Münzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln Band 1: Nikaia. Mit einer Untersuchung der Prägesysteme und Gegenstempel
Vol. XII: *Colette Sirat, Paris u. a.*	La *Ketouba* de Cologne. Un contrat de mariage juif à Antinoopolis
Vol. XIII: *Peter Frisch, Köln Franco Maltomini, Pisa (Bearb.)*	Zehn agonistische Papyri Band 1
Vol. XIV: *Ludwig Koenen, Ann Arbor Cornelia Römer (Bearb.), Köln*	Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition mit Übersetzung.
Vol. XV: *Jaakko Frösen, Helsinki/Athen Dieter Hagedorn, Heidelberg (Bearb.)*	Die verkohlten Papyri aus Bubastos (P. Bub.) Band 1
Vol. XVI: *Robert W. Daniel, Köln Franco Maltomini, Pisa (Bearb.)*	Supplementum Magicum Band 1
Vol. XVII: *Reinhold Merkelbach, Maria Totti (Bearb.), Köln*	Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Band 1: Gebete Band 2: Gebete (Fortsetzung)
Vol. XVIII: *Klaus Maresch, Köln Zola M. Packman, Pietermaritzburg, Natal (eds.)*	Papyri from the Washington University Collection, St. Louis, Missouri
Vol. XIX: *Robert W. Daniel, Köln (ed.)*	Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden